

الشعر الصوفي في الأدب العربي العصر العباسي نموذجًا

د. أحمد بلبولة

جامعة هاتكوك للدراسات الأجنبية

مقدمة

جاء الشعر الصوفي في منجزه الجمالي نمطا فريدا غير النموذج الشعري القائم من الداخل، فأبقى على القالب الخارجي لكنه صب فيه معاني غيرت في معدن القالب نفسه لغة وصورة و تركيبا، والشعر الصوفي تجربة خاصة تعتمد، كالتصوف نفسه، على الذوق، الذي جعل الصوفي يرى في كل شيء شيئا يذكره بالله، فقرأ العالم قراءة تخص مواجيدته، أسقط منها على حاله، ومن ثم قرأ خمريات أبي نواس وغزلياته بطريقة أخرى عن التي قرأها بها الناس، فرأى فيها حديثا عن الحب الإلهي ومواجيدته وطعومه ومشاربه، وقرأ شعر الطبيعة بطريقة وجد فيها صفات الله وقدرته وبديع صنعه، فيما عرف من مذهب وحدة الوجود؛ حيث ذكر ابن تيمية في مجموعة الرسائل والمسائل أن ابن عربي عقيب إنشاد بيتي أبي نواس:

رق الزجاج وراقت الخمر

فتشاكلا فتشابه الأمر

فكأنما خمر ولا قدح

وكأنما قدح ولا خمر

قال: "لبس صورة العالم فظاهره خلقه، وباطنه حقه". وبالضرورة كان

المنتج الذي يستلزمه من هذه النظرة، فجاءت اللغة رمزية خاصة اصطلاح عليها بلغة القوم؛ وهو ما يرى جليا في أشعار أقطابهم من أمثال: رابعة العدوية، والحلاج، والسهروردي، وابن الفارض، وابن عربي، والبوصيري، وغيرهم، مما جرى على ألسنتهم أهم القضايا التي أثارت حول الشعر الصوفي والصوفية كالحب الإلهي، ووحدة الوجود، ووحدة الشهود، والفناء والحلول والاتحاد، والحقيقة المحمدية.

الشعر الصوفي والدرس الأدبي:

والشعر الصوفي لم يلق من عناية الدارسين في القديم والحديث ما يتوافق وقيمته، وقدرته على التجديد؛ بما يحمل من جينات تؤهله أن يخطو بالشعر العربي خطوة أبعد، ولا يغالي الباحث إذا قال إن مصادر الأدب القديم أهملته إهمالا كبيرا، فلا يكاد الباحث يعثر على ترجمة لشاعر صوفي، أو خبر، وإن وجد فموصوم صاحبه دائما بالكفر، والطرده من زمرة الجماعة. وواضح أن هذا كان موقف الأمة منه ومن كاتبه، ومن الصوفية عموما، الأمة التي تأخذ الصبغة السنية على طول الخط، وتجنح للمحافظة في كل مواقفها، وإن شهدت في عصر المأمون ازدهارا فكريا تجديديا على يد المعتزلة أزرت السياسة، إذ كانت المعتزلة الحاشية المقربة من الخليفة آنذاك، هذا التجديد ما لبث أن ذاب واختفى على الرغم من أن عالما واحدا محافظا هو الذي تصدى له هو أحمد بن حنبل، وبقي بعد ذلك تراث المعتزلة في شتى مناحي المعرفة شاهدا على حركة عقلية لم تتم.

والعصر الحديث شهد اهتماما بالأدب الصوفي عموما، جاء على استحياء أو تردد، مقرونا باهتمام الباحثين بدراسة التصوف نفسه، هذا

التردد ربما تفسره الحيرة التي أُلْمِع إليها لويس ماسينيون^١ في دائرة المعارف الإسلامية التي وقع فيها علماء الإسلاميات الأول وهم يحاولون تعليل الخلاف الكبير في العقيدة بين مذهب الوحدة ومذهب أهل السنة , حيث ذهبوا كما يذكر إلى أنه مذهب دخيل على الإسلام مستمدٌ إما من رهبانية الشام, أو من أفلاطونية اليونان الجديدة, أو زرادشتية الفرس, أو من فيدا الهندود بينما ذهب نيكولسون إلى أنه نشأ في قلب الجماعة الإسلامية نفسها إبان عكوف المسلمين على تلاوة القرآن والحديث, وتأثرت بما أصاب هذه الجماعة من أحداث وبما حل بها من نوازل (دائرة المعارف الإسلامية, مادة تصوف), ويكسر هذا التردد أبو العلا عفيفي فيأتي على رأس من عُنوا من الدارسين بالصوفية والشعر الصوفي, حيث ترجم

١ - ترجمته كما وردت في الأعلام للزركلي "ماسينيون (١٢٩٩ - ١٣٨٢ هـ = ١٨٨٣ - ١٩٦٢ م) لويس ماسينيون: Louis Massignon مستشرق فرنسي، من العلماء من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة. مولده ووفاته بباريس. تعلم العربية والفارسية والتركية والألمانية والانكليزية وعنى بالآثار القديمة وأدت مشاركته في التنقيب عنها بالعراق (١٩٠٧ - ١٩٠٨) إلى اكتشاف " قصر الاخضر " ودرس " تاريخ الاصطلاحات الفلسفية " بالعربية، في الجامعة المصرية القديمة (١٩١٣) لويس ماسينيون واستهواه التصوف الاسلامي فكتب عن " مصطلحات الصوفية " و " أخبار الحلاج - ط " ونشر " ديوان الحلاج " مع ترجمته إلى الفرنسية و " الطواسين " للحلاج، وتشبع بأرائه. وكتب عن " ابن سبعين " الصوفي الاندلسي وعن " سلمان الفارسي " واتجه إلى فكرة توحيد الديانات الكتابية الثلاث. ونشر " منتخبات من نصوص عربية خاصة * (هامش ١) * (١) مجلة المجمع العلمي العربي ٢٣١ : ٨ ورواد النهضة الحديثة ١٧٦ ومجمع المطبوعات ١١٦٦ و Journal 348 ، 2 2 * [٢٠٠٨] . Asiaticque P I بتاريخ الصوفية في الاسلام " وتولى تحرير " مجلة العالم الاسلامي " الفرنسية التي سميت بعد ذلك " مجلة الدراسات الاسلامية " وأصدر بالفرنسية أيضا " حوليات العالم الاسلامي " من سنة ١٩٢٣ إلى ١٩٥٤ وكتب كثيرا في " دائرة المعارف الاسلامية " عن القرامطة والنصيرية والكندى وفلسفة ابن سينا، وأمثال ذلك.

لرينولد نيكولسن كتابه "في التصوف الإسلامي وتاريخه"، وحقق مشكاة الأنوار لأبي حامد الغزالي، ولفت النظر إلى الشعر الصوفي ولغته الخاصة، وتأتي أيضاً جهود عبد الرحمن بدوي من خلال مؤلفاته وترجماته، ومنها: "دور العرب في تكوين الفكر الأوربي"، و"التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية"، و"الموت والعبقرية"، و"شخصيات قلقة في الإسلام"، و"الإنسان الكامل في الإسلام"، وجهود محمد مصطفى حلمي في كتابيه الرائدتين: "الحياة الروحية في الإسلام"، و"ابن الفارض والحب الإلهي"، بالإضافة إلى جهود عمر موسى باشا في التأريخ لشعراء الصوفية ودراساتهم، وما تلا ذلك من دراسات أكاديمية أفردت للحديث عن الشعر الصوفي، كالدراسة القيمة "شعر عمر بن الفارض: دراسة في فن الشعر الصوفي" لعاطف جودة نصر، و"الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر" لإبراهيم محمد منصور، و"شعر عمر بن الفارض: دراسة أسلوبية"، وعمر اليافي: حياته وشعره" للباحث. وربما كان السر وراء تزايد عدد الدارسين في العصر الحديث للشعر الصوفي ما شاع بشكل ملحوظ من اهتمام المبدعين بالصوفية أفكاراً وأعلاماً ومبدعين، لما وجدوه لديهم من تجربة تلتحم مع الشعر في منبعه، وقدرة على إعطائه طاقة إبداعية على مستوى الرمز واللغة تجدد ما ركذ في دمه وما يبس من عروقه وما جف من منابعه، ويأتي على رأس المبدعين نجيب محفوظ الذي وجد في التكية الصوفية معادلاً روحياً في الحارة التي هي المعادل للعالم عنده في رواية "الحرافيش".

والتصوف في الشعر الحديث تصوفان كما هو في القديم أيضاً، التصوف السني، والتصوف الفلسفي، مع وجود احتراز مهم هو أن الشعراء

في العصر الحديث قراء وليسوا سالكين، فبينما يتوقف محمود حسن إسماعيل، في تأثره الصوفي، عند مستوى أولي من مستويات التعبير باحثاً عن السر وراء الأشياء في ديوانه "موسيقا من السر"، يتخذ صلاح عبد الصبور بعداً رمزياً في مسرحيته الشعرية "مأساة الحلاج" حين يتخلى الصوفي عن الدور الانسحابي في العالم إلى مواجهة العالم؛ فيترك الصمت إلى الكلام حتى ولو أفضى إلى الموت، الملمح الذي يوضحه صلاح عبد الصبور نفسه فيقول عن هذه المسرحية: "وهنا أنقذت المسرحية قضية دور الفنان في المجتمع، وكانت إجابة الحلاج هي أن يتكلم ويموت" (حياتي في الشعر، ص: ١٦٧). وتتوالى التجارب، فنطالع في ديوان: "الموت في الحياة" لعبد الوهاب البياتي رمز عائشة الذي يشير هو في بداية الديوان إلى أنها صبية أحبها عمر الخيام ولكنها ماتت بالطاعون، وهي المقابل الأبدي عنده للحب الذي لا يموت، وعلى من يريد أن يقف على الفكرة، يذكر البياتي، برمتها أن يعود إلى قصيدة: "المستزاد في ظهور الولاية المطلقة العلوية" لجلال الدين الرومي، و أيضاً قصيدة "معزوفة لدرويش متجول" لمحمد مفتاح الفيتوري. والجانب الآخر الذي يمثل أدونيس وشعراء الحداثة من بعده ما يمكن أن نطلق عليه التأثير الصوفي الفلسفي حيث يستطيع أدونيس أن يجمع بين المواقف والمخاطبات لعبد الجبار النفري (ت ٣٥٤ هـ)^٢ وكتاب التحولات لأوفيد (ت ١٨م)^٣، ويدعو إلى أن الشعر تجربة ذاتية

2 - صدرت الطبعة الأولى في عام ١٩٣٤، وصدرت له طبعة خاصة مع جريدة القاهرة عن دار المدى للثقافة والنشر ٢٠٠٥.

3 - ترجم الكتاب ثروت عكاشة وصدر عن الهيئة العامة للكتاب في عام ١٩٩٢ بعنوان "مسخ الكائنات Metamorphoses"، وترجمه أدونيس فيما بعد بعنوان: "التحولات"

خالصة، ولا يرى في التراث العربي من شيء مضى إلا ما يغذي كل ما هو ذاتي. ولعل الجيل الجديد من الشعراء لم يفلت هو الآخر من هذا التأثير أو ذاك .

عصور الشعر الصوفي:

والشعر الصوفي يستغرق الفترة التاريخية التي رصدها الباحثون للعصر العباسي وما بعدها؛ إذ يقسم محمد عبد المنعم خفاجي في كتابه "الأدب في التراث الصوفي" عصور الشعر الصوفي إلى خمسة مراحل: المرحلة الأولى تبدأ من ١٠٠هـ إلى ٢٠٠هـ، وتشمل القرن الثاني بأكمله، وفيها كان الشعر الصوفي يكون نفسه بنفسه، وينهض بتقاليده الفنية والفكرية ليؤصلها في أذهان الناس، وكان الشعر الصوفي في هذه المرحلة لمحات دالة أو قليلا من الأبيات الموجزة، ومن شعراء هذه المرحلة: رابعة العدوية (ت ١٨٥هـ)، وقد ذكر الشيخ مصطفى عبد

4- كتب في ترجمتها الدكتور عبد الرحمن بدوي كتابا بعنوان "رابعة العدوية شهيدة العشق الإلهي" وفيه ذكر لمصادر ترجمتها؛ وعن وفيات الأعيان: هي رابعة ابنة إسماعيل العدوية البصرية مولاة آل عتيك الصالحة المشهورة؛ كانت من أعيان عصرها، وأخبارها في الصلاح والعبادة مشهورة، وفي الرسالة القشيرية أنها كانت تقول في مناجاتها: إلهي تحرق بالنار قلبي يحبك فهتف بها مرة هاتف: ما كنا نفعل هذا، فلا تظني بنا ظن سوء. وقال يوما عندها سفيان الثوري: واحزنناه! فقالت: لا تكذب بل قل واقله حزنه، لو كنت محزونا لم يتهيا لك أن تتنفس. وقال بعضهم: كنت أدعو لرابعة العدوية، فرأيتها في المنام تقول: هدايك تأتينا على أطباق من نور مخمرة بمناديل من نور، وكانت تقول: ما ظهر من أعمالي فلا أعده شيئا. ومن وصاهاها: اكنموا حسناتكم كما تكتمون سيئاتكم. وقالت لأبيها: يا أبه، لست أجعلك في حل من حرام تطعمنيه، فقال لها: أرأيت إن لم أجد إلا حراما قالت: نصبر في الدنيا على الجوع خير من أن نصبر في الآخرة على النار. وكانت إذا جن عليها الليل قامت إلى سطح ليثا ثم نادت: إلهي هذأت الأصوات وسكنت الحركات وخلا كل حبيب بحبيبه، وقد خلوت بك أيها المحبوب، فاجعل خلوتي منك في هذه الليلة عتقي من النار. والكلام على زهدا كثير. وكانت وفاتها في

الرازق في سياق الحديث عن أمر المحبة الصوفية أن رابعة العدوية قد تكون أول من هتف في رياض الصوفية بنغمات الحب شعرا ونثرا، ويرجح أن تكون كذلك حين يخلص لها الحديث فيقول: "وجدير بمولاة آل عتيك التي كانت من فضلاء عصرها وأزكاها فطرة وأسماءهم نفسا وأشدهم عزوفا عن الدنيا وزخارفها-أن يكون انقطاعها إلى الله قد وجه نفسها الشاعرة وجهة حب إلهي فغنت بأناشيده" (دائرة المعارف الإسلامية-الترجمة العربية- تعليق مصطفى عبد الرازق على مادة تصوف أ المجلد الخامس، ص ٢٩٦- ٢٩٧، والحياة الروحية في الإسلام، د. محمد مصطفى حلمي ص: ٩٢ و٩٣)، ويروي الغزالي في إحياء علوم الدين أبياتها هذه:

أحبك حبين حبَّ الهوى

وحبا لأنك أهل لذاكا

فأما الذي هو حب الهوى

فشغلي بذكرك عمن سواكا

وأما الذي أنت أهل له

فكشُفك لي الحجب حتى أراكا

فلا الحمد في ذا ولا ذاك لي

ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

ثم يعلق على هذه الأبيات بحديث طويل عن المحبة، ويدمج تعليقه عليها بتعليقه على الرواية التي ذكرها عن رابعة من أن الثوري قال لها: ما حقيقة

سنة خمس وثلاثين ومائة وقيل سنة خمس وثمانين ومائة، ، وقبرها يزار، وهو بظاهر القدس من شرقيه على رأس جبل الطور.

إيمانك؟ قالت: ما عبديّته خوفا من ناره ولا حبا لجنته فأكون كالأجير السوء، بل عبديّته حبا له وشوقا إليه فيقول: "ولعلها أرادت بحب الهوى: حب الله لإحسانه إليها وإنعامه عليها بحظوظ العاجلة، وبحبه لما هو أهل له: الحب لجماله وجلاله الذي انكشف لها؛ وهو أعلى الحبين وأقوالهما، ولذة مطالعة جمال الربوبية هي التي عبر عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال حاكيا عن ربه تعالى: "أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر"، وقد تعجل بعض هذه اللذات في الدنيا لمن انتهى صفاء قلبه إلى الغاية، يستمر الغزالي، ويرى أن مقصد العارفين كلهم وصله ولقاؤه فقط، فهو قرة العين التي لا تعلم نفس ما أخفى لهم منها، وإذا حصلت انمحقت الهموم والشهوات كلها وصار القلب مستغرقا بنعيمها، فلو ألقى في النار لم يحس بها لاستغراقه ولو عرض عليه نعيم الجنة لم يلتفت إليه لكمال نعيمه وبلوغه الغاية التي ليس فوقها غاية. ويروي أبياتا في هذا السياق لأحدهم:

كانت لقلبي أهواء مفرقة

فاستجمعت مذ رأيتك

العين أهوائي

فصار يحسدني من كنت أحسده

وصرت مولى الورى

مذ صرت مولائي

تركت للناس دنياهم ودينهم

شغلا بذكرك يا ديني

ودنيائي

ولآخر قوله:

وهجره أعظم من ناره

ووصله أطيّب من جنّته

والمرحلة الثانية تأخذ القرنين الثالث والرابع الهجريين ، وهي مرحلة ازدهار الشعر الصوفي، ومن شعرائها أبو تراب عسكر بن حصين النخشي (ت ٢٤٥هـ)°، وأبو زكريا يحيى الرازي (ت ٢٥٨هـ)، وأبو حمزة الخراساني (ت ٢٩٠هـ)، وأبو مغيث الحسين بن منصور الحلاج (ت ٣٠٩هـ)

5 - وترجمته كما وردت في طبقات الأولياء: أبو تراب النخشي(؟ - ٢٤٥ للهجرة): أبو تراب عسكر بن حصين النخشي، نسبة إلى نخشب، بلدة بما وراء النهر. من جلة مشايخ خراسان وأكابرهم. وصحب الأصم وغيره. وأستأذه على الرازي المذبوح، من قماء المشايخ. ومن كلام أبي تراب: "الفقير قوته ما وجد، ولباسه ما ستر، ومسكنه حيث نزل". وقال: "الصوفي لا يكدره شيء، ويصفو به كل شيء". و قال: "إذا صدق العبد في العمل وجد حلاوته قبل أن يعمل، فإذا أخلص فيه وجد حلاوته وقت مباشرته". وقال: " إذا تواترت على أحدكم النعم فليبك على نفسه، فقد سلك به غير طريق الصالحين". وقال: "إذا ألف القلب الأعراض عن الله صحبته الوقعة في أعراض أولياء الله". وقال لأصحابه: "من لبس منكم مرقعة فقد سأل، ومن قعد في خانقاه أو مسجد فقد سأل، ومن قرأ القرآن من مصحف كيما يسمع الناس فقد سأل". ونظر يوما إلى صوفي من تلامذته، مد يده إلى قشر بطيخ، وكان قد طوى ثلاثة أيام، فقال: "تفعل ذلك؟! أنت لا يصلح لك التصوف، فالزم السوق!". وروى أنه قال: "وقفت بعرفات خمسا وعشرين وقفة. فلما كان من قابل رأيت الناس بعرفات، ما رأيت أكثر منهم عددا، ولا أكثر خشوعا وتضرعا ودعاء، فأعجبني ذلك، فقلت: " اللهم، من لم تقبل حجته من هذا الخلق فاجعل ثواب حجتي له!". وأفضنا من عرفات وبتنا بجمع، فرأيت في المنام هاتفا يهتف بي: " تتسخر على، وأنا أسخر الأسخياء؟! ". وعزتي وجلالي! ما وقف أحد هذا الموقف إلا غفرت له " فانتبهت فرحا بهية السرويا، فرأيت يحيى بن معاذ الرازي، فقصصت عليه الرؤيا، فقال: " إن صدقت رؤياك فإنك تعيش أربعين يوما. فلما كان يوم إحدى وأربعين جاءوا إلى يحيى وقالوا: إن أبا تراب مات، فغسله ودفننه. وقيل: مات بالبادية. نهشته السباع، في سنة خمس وأربعين ومائتين. ومن أصحابه حمدون بن أحمد القصار، أبو صالح النيسابوري، وشاه الكرمانى

ومحمد بن على الترمذي أبو عبد الله، ومحمد بن حسان البسرى أبو عبي قال ابن الجلاء: "لقبت ستمائة شيخ، ما رأيت مثل أربعة: ذي النون، وأبى تراب، وأبى عبيد البسرى، وأبى " .

هـ) وهي نفس المرحلة التي ظهر فيها المتنبّي.

6 - وترجمته: الحسين بن منصور الحلاج أبو مغيث، ويقال: أبو عبد الله، كان جده مجوسيا اسمه محمى من أهل فارس من بلدة يقال لها: البيضاء، ونشأ بواسط، ويقال: بستر، ودخل بغداد وتردد إلى مكة وجاور بها في وسط المسجد في البرد والحر، مكث على ذلك سنوات متفرقة، وكان يصابر نفسه ويجاهدها، ولا يجلس إلا تحت السماء في وسط المسجد الحرام، ولا يأكل إلا بعض قرص ويشرب قليلا من الماء معه وقت الفطور مدة سنة كاملة. وكان يجلس على صخرة في شدة الحر في جبل أبي قبيس، وقد صحب جماعة من سادات المشايخ الصوفية، كالجنيد بن محمد، وعمرو بن عثمان المكي، وأبي الحسين النوري. قال الخطيب البغدادي: والصوفية مختلفون فيه، فأكثرهم نفى أن يكون الحلاج منهم، وأبى أن يعدّه فيهم، وقبله من متقدمهم أبو العباس بن عطاء البغدادي، ومحمد بن خفيف الشيرازي، وإبراهيم بن محمد النصراباذي النيسابوري، وصححو له حاله، ودنوا كلامه، حتى قال ابن خفيف: الحسين بن منصور عالم رباني. وقال أبو عبد الرحمن السلمي - واسمه محمد بن الحسين - سمعت إبراهيم بن محمد النصراباذي وعوتب في شيء حكى عن الحلاج في الروح فقال للذي عاتبه: إن كان بعد النبيين والصديقين موحد فهو الحلاج. وقد روي عن الشبلي أنه قال: كنت أنا والحسين بن منصور شيئا واحدا إلا أنه أظهر وكتمت. وقد روي عن الشبلي من وجه آخر أنه قال، وقد رأى الحلاج مصلوبا: ألم أنك عن العالمين؟ قال الخطيب: والذين نفوه من الصوفية نسبوه إلى الشبهة في فعله، وإلى الزندقة في عقيدته وعقده. قال: وله إلى الآن أصحاب ينسبون إليه ويغالون فيه ويغلون. وقد كان الحلاج في عبارته حلو المنطق، وله شعر على طريقة الصوفية، ويقال: إنما سماه الحلاج أهل الأهواز لأنه كان يكشفهم عما في ضمائرهم، وقيل: لأنه مرة قال لحلاج: اذهب لي في حاجة كذا وكذا. فقال: إني مشغول بالحلج. فقال: اذهب فأنا أحلج عنك، فذهب ورجع سريعا فإذا جميع ما في ذلك المخزن قد حلجه، يقال: إنه أشار بالمرود فامتاز الحب عن القطن، وقيل: لأن أباه كان حلاجيا. وقد كان الحلاج يأتي من الأعمال ما اختلف في تفسيرها؛ فقوم يروونها للكرامات وقوم يروونها للحيل والشعوذة والكذب ويسوقون الدليل على ذلك. ويروى أنه لما أخرج ليقتل قال لأصحابه: لا يهولنكم هذا الأمر، فإني عائد إليكم بعد ثلاثين يوما. ثم قطعت يده ورجلاه وحز رأسه وأحرقت جثته وألقى رمادها في دجلة، ونصب الرأس يومين ببغداد على الجسر، ثم حمل إلى خراسان وطيف به في تلك النواحي ببغداد: أن لا تشتري كتب الحلاج ولا تباع. وكان قتله يوم الثلاثاء لست بقين من ذي القعدة من سنة تسع وثلاثمائة ببغداد. وقد ذكره ابن خلكان في الوفيات، وحكى اختلاف الناس فيه، ونقل عن الغزالي أنه ذكره في مشكاة الأنوار، وتأول كلامه وحمله على ما يليق. ثم نقل ابن خلكان عن إمام

والمرحلة الثالثة وتشمل القرنين الخامس والسادس، وفيها يتجه الشعر الصوفي إلى الحب الإلهي وإلى مديح النبي محمد صلى الله عليه وسلم والشوق إلى الأماكن المقدسة، وفي هذه المرحلة نشأ الأدب الفارسي ونبغ من الفرس معروف البلخي والبُستّي (ت ٤٠١هـ)، وهي الفترة التي شهدت شعراء كبارا كأبي العلاء المعري ومهيار الديلمي، ومن أعلام الشعراء الصوفية: السُّهروردي الشامي (ت ٥٨٧هـ)، والرفاعي (ت ٥٨٧هـ)، وعبد القادر الجيلاني (ت ٥٦١هـ)، وأبو عبد الله محمد بن أحمد الأندلسي القرشي صاحب قصيدة المنفرجة التي مطلعها:

اشتدي أزمة تنفرجي

قد آذن ليالك بالبلح

وعبد الرحيم البرعي الذي يقول:

الحرمين أنه كان يذمه ويقول: إنه اتفق هو والجنابي وابن المقفع على إفساد عقائد الناس، وتفرقوا في البلاد فكان الجنابي في هجر والبحرين، وابن المقفع ببلاد الترك، ودخل الحلاج العراق، فحكم أصحابه عليه بالهلكة لعدم انخداع أهل العراق بالباطل. قال ابن خلكان: وهذا لا ينتظم، فإن ابن المقفع كان قبل الحلاج بدهر في أيام السفاح والمنصور، ومات سنة خمس وأربعين ومائتين أو قبلها، ولعل إمام الحرمين أراد ابن المقفع الخراساني الذي ادعى الربوبية وأوتي العمر واسمه عطاء، وقد قتل نفسه بالسم في سنة ثلاث وستين ومائة، ولا يمكن اجتماعه مع الحلاج أيضاً، وإن أردنا تصحيح كلام إمام الحرمين فنذكر ثلاثة قد اجتمعوا في وقت واحد على إضلال الناس وإفساد العقائد كما ذكر، فيكون المراد بذلك الحلاج وهو الحسين بن منصور الذي ذكره، وابن السمعاني - يعني أبا جعفر محمد بن علي - وأبو طاهر سليمان بن أبي سعيد الحسن بن بهرام الجنابي القرمطي الذي قتل الحجاج، وأخذ الحجر الأسود وطم زمزم ونهب أستار الكعبة. فهؤلاء يمكن اجتماعهم في وقت واحد كما ذكرنا ذلك مبسوطاً، وذكره ابن خلكان ملخصاً. البداية والنهاية لابن كثير مدقق (ج/ص: ١١/ ١٥٣-١٦٤) وانظر سير أعلام النبلاء (١٤/ ٣١٥-٣٥٤) ٢٠٥ - الحلاج الحسين بن منصور بن مخمّر

يا راحلين إلى منى بقيادي

هيجتمو يوم الرحيل

فؤادي

سرتم وسار دليكم يا وحشتي

الشوق ألقني وصوت

الحادي

والسهروردي الشامي^٧ أشهر من حمل اسم "السهروردي" (ت ٥٨٧هـ)،
والذهبي يترجم له ترجمة طويلة على عادة ما يفعل في الترجمة للأعلام
والمشاهير وهو ما يذكره صاحب سير أعلام النبلاء فيقول: "وقد ترجم
للشهاب السهروردي المقتول سنة ٥٨٧ هـ ترجمة طويلة باعتباره "العلامة
الفيلسوف السماوي المنطقي .. من كان يتوقد ذكاء، مع قوله : إنه قليل
الدين، وأن مصنفاته، سائرهما ليست من علوم الإسلام، وأن الذين أفتوا بقتله،
أحسنوا وأصابوا"، واختلف في اسمه على ما يروي صاحب الوافي في
الوفيات، ف قيل محمد السهروردي ولم يُذكر أبوه، وقيل يحيى بن حبش بن
أميرك، وقيل محمد بن أميرك شهاب الدين أبو الفتوح السهروردي، وقيل
عمر ولم يذكر أبوه. قرأ الحكمة على يد الشيخ مجد الدين الجيلي بمراغة،
وعن ذكائه المفرط تأتي الرواية التي يسوقها صاحب الوافي بهذا الصدد
والتي يستفاد منها أنه كان على دراية بما نعته اليوم بخفة اليد عند الحواة،
فقد ذكر أن بعض فقهاء العجم حكى عنه فقال: "خرجنا معه من دمشق فلما
كنا بالقابون على باب دمشق لقينا قطيع غنم مع تركمان فقلنا يا مولانا نريد

من هذا القطيع رأس غنم فقال معي عشرة دراهم خذوها واشتروا بها رأسا فاشترينا رأسا ومشينا به قليلا فلحقنا رفيق التركماني وقال ردوا الرأس وخذوا أصغر منه فإن هذا ما عرف ببيعكم لأن هذا الرأس وامضوا به، وأنا أقف معه وأرضيه، فلما أبعدنا قليلا تركه الشيخ ولحقنا وبقي التركماني يمشي ويصيح به وهو لا يلتفت عليه، فلما لم يكلمه لحقه وجذب يده اليسرى بغيظ وقال أين تروح وتخليني؛ فإذا بيد الشيخ قد انخلعت من كتفه وبقيت في يد التركماني والدم يجري فبهت التركماني ورمى اليد وخاف، فرجع الشيخ وأخذ تلك اليد بيده اليمنى ولحقنا وبقي التركماني راجعا وهو يلتفت إليه حتى غاب عنه فلما وصل إلينا رأينا في يده منديلا لا غير".

وقد قتل السهروردي بأمر من صلاح الدين الأيوبي، إذ اجتمع بالظاهر غازي (ابنه) فاستماله وأراه أشياء فارتبط عليه، فبلغه الخبر فكتب إليه يأمره بقتله وصمم عليه؛ فاعتقله في قلعة حلب، فلما كان يوم الجمعة بعد الصلاة سَلَخَ ذي الحجة سنة سبع وثمانين وخمس مائة أخرجوه ميتا من الحبس، فتفرق عنه أصحابه وقيل صلب أياما، والذي أفتى بقتله الشيخان زين الدين ومجد الدين ابنا جهل إثر مناظرة كانت بينه وبينهما دعا إليها اظاهر غازي نفسه. ومن تصانيفه: التنقيحات في أصول الفقه، والتلويحات وهو أكثر مسائل من إشارات الرئيس، والهيكل، وحكمة الإشراق، والحكمة الغربية في نمط رسالة حي بن يقظان، ورسائل كثيرة وأدعية فيها تمجيد وتقديس لله تعالى، والناس مختلفون في صلاحه وزندقته، ومن أشعاره التي نظر فيها لرأي ابن سينا في النفس:

خلعت هياكلها بجرعاء الحمى

وصبت لمغناها القديم تشوقا

وتلفتت نحو الديار فشاقتها

ربع عفت أطلاله فتمزقا
وقفت تسائله فرد جوابها
رجع الصدى أن لا سبيل إلى البقا
فكانها برق تألق بالحمى
ثم انطوى فكانه ما أبرقا
وابن خلكان يورد قصيدته الحائية الشهيرة التي يقول فيها:
أبدا تحن إليكم الأرواح
ووصالكم ريحانها والراح
وقلوب أهل ودادكم تشتاقكم
وإلى لذيق لقاكم ترتاح
وارحمنا للعاشقين تحملوا
ستر المحبة والهوى فضا
بالسر إن باحوا تباح دماؤهم
وكذا دماء البايحين تباح
وإذا هم كتموا تحدث عنهم
عند الوشاة المدمع السفاح
وبدت شواهدُ للسقام عليهم
فيها لمُشكل أمرهم إيضاح
خفض الجناح لكم وليس عليكم
للصب في خفض الجناح جناح
فإلى لقاكم نفسه مرتاحة
وإلى رضاكم طرفه طماح

عودوا بنور الوصل من غسق الجفا
فالهجر ليل والوصال صباح
صافاهم فصفوا له فقلوبهم
في نورها المشكاة والمصباح
وتمتعوا فالوقت طاب بقربهم
راق الشراب ورقت الأقداح
يا صاح ليس على المحب ملامة
أن لاح في أفق الوصال صباح
لا ذنب للعشاق أن غلب الهوى
كتمانهم فنى الغرام وباحوا
سمحوا بأنفسهم وما بخلوا بها
لما دروا أن السماح رباح
ودعاهم داعى الحقايق دعوة
فغدوا بها متأنسين وراحوا
ركبوا على سفن الوفا فدموعهم
بحر وشدة شوقهم ملاح
والله ما طلبوا الوقوف ببابه
حتى دعوا وأتاهم المفتاح
لا يطربون نغير ذكر حبيبهم
أبدا فكل زمانهم أفراح
حضرُوا وقد غابت شواهد ذاتهم
فتهتكوا لما رأوه وصاحوا

أفناهم عنهم وقد كشفت لهم

حجب البقا فتلاشت الأرواح

فتشبهوا أن لم تكونوا مثلهم

إن التشبه بالكرام فلاح

قم يا نديمُ إلى المدام فهاتها

في كأسها قد دارت الأقداح

من كرم إكرام بدنّ ديانة

لا خمرة قد داسها الفلاح

والمرحلة الرابعة، وتشمل القرن السابع الهجري، وهي المرحلة التي بلغ فيها الشعر الصوفي كامل نضجه، فظهرت فحول الشعر الصوفي وأعلامه من أمثال ابن الفارض، سلطان العاشقين (ت ٦٣٢هـ)، ومحيي الدين بن عربي، الكبريت الأحمر (ت ٦٣٨هـ)، واقترن العصر بجلال الدين الرومي صاحب المثنوي الشاعر الفارسي الشهير، والبوصيري (٦٠٨-٦٩٥هـ) صاحب البردة والهمزية الشهيرة^٨ في مدح النبي صلى الله عليه وسلم، وعبد العزيز الدميري المعروف بالديريني (ت ٦٩٤هـ)، وابن عطاء الله السكندري (ت ٧٠٧هـ)، ومجد الدين الوتري الذي يغلب عبد المنعم خفاجة

8 - ينكر الزركلي أن لها شرحا مخطوطا بعنوان "المنح المكية في شرح الهمزية" رآه في مكتبة الفاتيكان (١٥٧٤عربي) لأحمد بن عبد الله السعدي المصري الشرقاوي المقتول (ت ٩٦٤هـ)، وشرحا آخر مخطوطا بدار الكتب للشيخ أحمد بن محمد الخلوتي، الشهير بالصاوي المصري الغربي بعنوان "الفراند السنية" (ت ١٢٤١هـ)، وغير ذلك كثير للهمزية وللبردة. ويذكر صاحب معجم المؤلفين تشظيرا للبردة لأحمد بن شرقاوي الخلوتي (ت ١٣١٦هـ)، ولأحمد بن محمد بن عثمان الشرقاوي، الصعيدي الجرجاوي حواش على همزية البوصيري فرغ من كتابتها في ١٣١٨هـ. وهو يذكر أيضا الكثير من الشروح للقصيدتين.

أنه من شعراء القرن السابع، وهو ما ذكره الزركلي في أعلامه فقال: "الوترى (ت ٦٦٢ هـ = ١٢٦٤ م) محمد بن محمد بن أبي بكر بن رشيد، أبو عبد الله، مجد الدين الوترى، ويقال له صاحب الوترية: واعظ شافعي من شعراء بغداد، وبها وفاته. اشتهر بمجموعة من المدائح النبوية سماها (الوتريات في مدح أفضل الكائنات - ط)، وتسمى (القوائد الوترية في مدح خير البرية)، وهي ٢٩ قصيدة مرتبة قوافيها على حروف المعجم. منه مخطوطة، في النظارية وفي خزانة الرباط (١٣٨٠ د).

والمرحلة الخامسة من القرن الثامن الهجري حتى اليوم، ومن أشهر أعلام التصوف فيها: الشعراني (٨٩٨ - ٩٧٣ هـ)، والناقلي (ت ١١٤٣ هـ)، وعفيف التلمساني، وعمر اليافي^٩

التصوف بين الغزالي وابن تيمية:

يخلص أبو حامد الغزالي في "المنقذ من الضلال"، بعدما يحصر الطالبين للحق في أربع فرق:

- ١ - المتكلمون: وهم يدعون أنهم أهل الرأي والنظر.
- ٢ - الباطنية: وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم.
- ٣ - الفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان.
- ٤ - الصوفية: وهم يدعون أنهم خواص الحضرة، وأهل المشاهدة والمكاشفة)، وبعد أن يفند آراء الفرق الثلاثة الأولى منها، وبعد أن يروي

٩ - للباحث رسالة ماجستير مخطوطة بدار العلوم عن الشاعر بعنوان عمر اليافي: حياته وشعره.

قصة بحثه عن اليقين الشهيرة التي استمرت عشر سنوات^{١٠}، إلى أن

10 - وهي كما يرويها بنفسه في المنقذ من الضلال: "ثم إنني لما فرغت من هذه العلوم أقبلت بهمتي على طريق الصوفية، وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل، وكان حاصل علومهم قطع عقبات النفس، والتزهد عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله. وكان العلم أيسر عليّ من العمل، فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم مثل: قوت القلوب لأبي طالب المكي رحمه الله، وكتب الحارث المحاسبي، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم وغيرهم من المشايخ، حتى اطلعت على كنه مقاصدهم العلمية، وحصلت ما يمكن أن يحصل من طريقهم بالتعلم والسماع. فظهر لي أن أخصر خواصهم، ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات. وكم من الفرق أن تعلم حد الصحة وحد الشيع وأسابيها وشروطهما، وبين أن تكون صحيحاً وشيعان؟ وبين أن تعرف حد السكر، وأنه عبارة عن حالة تحصل من استيلاء أبخرة تتصاعد من المعدة على معادن الفكر، وبين أن تكون سكران! بل السكران لا يعرف حد السكر، وعلمه وهو سكران وما معه من علمه شيء. الطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها، وهو فاقد الصحة. فكذلك فرق بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطه وأسبابه، وبين أن تكون حالك الزهد، وعزوف النفس عن الدنيا! فعلمت يقينا أنهم أرباب الأحوال، لا أصحاب الأقوال. وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصلته، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك. وكان قد حصل معي - من العلوم التي مارسها والمسالك التي سلكتها، في التفتيش عن صنف العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى، وبالنبوة، وباليوم الآخر. فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت قد رسخت في نفسي، لا بدليل معين مجرد، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها. وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لسي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى، وكف النفس عن الهوى، وأن رأس ذلك كله، قطع علاقة القلب عن الدنيا، بالتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال، والهرب من الشواغل والعلائق. ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحذقت بي من الجوانب، ولاحظت أعمالي - وأحسنها التدريس والتعليم - فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة، ولا نافعة في طريق الآخرة. ثم تفكرت في نيتي في التدريس، فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتيقنت أنني على شفا جرف هار، وأني قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أفكر فيه مدة، وأنا بعد على مقام الاختيار، أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحل

العزم يوما، وأقدم فيه رجلا وأوخر عنه أخرى. لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جلد الشهوة حملة فيفترها عشية، فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها إلى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل الرحيل! فلم يبق من العزم إلا قليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل! فإن لم تستعد الآن للآخرة، فمتى تستعد؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟ فعند ذلك تنبعث الداعية، وينجزم العزم على الهرب والفرار! ثم يعود الشيطان ويقول: هذه حال عارضة، إياك أن تطاوعها، فإنها سريعة الزوال، فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض، والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتفتيش، والأمر للمسلم الصافي عن منازعة الخصوم، ربما التفقت إليه نفسك، ولا يتيسر لك المعادة. فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريبا من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مئة، وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوما واحدا تطيبها لقلوب المختلفة إلي، فكان لا ينطلق لساني بكلمة واحدة ولا أستطيعها ألبتة، حتى أورثت هذه العقلة في اللسان حزنا في القلب، بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب، فكان لا ينساغ لي ثريد، ولا تهضم لي لقمة، وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم. ثم لما أحسست بعجزتي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني الذي يجيب المضطر إذا دعاه وسهل على قلبي الإعراض عن انجاه والمال والأهل والولد والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج إلى مكة وأنا أدبر في نفسي سفر الشام حذرا أن يطلع الخليفة وجملة الأصحاب على عزمي على المقام في الشام، فتلطفت بطائف الحيل في الخروج من بغداد على عزم أن لا أعاودها أبدا. واستهدفت لأئمة أهل العراق كافة، إذ لم يكن فيهم من يجوز أن يكون للإعراض عما كنت فيه سبب ديني، إذ ظنوا أن ذلك هو المنصب الأعلى في الدين، وكان ذلك مبلغهم من العلم، ثم ارتبك الناس في الاستنباطات، وظن من بعد عن العراق، أن ذلك كنز لاستعمار من جهة الولاة، وأما من قرب من الولاة كان يشاهد إلحاحهم في التعلق بي والانكباب علي، وإعراضهم عنهم، وعن الالتفات إلى قولهم، فيقولون: هذا أمر سماوي، وليس له سبب إلا عين أصابت أهل الإسلام وزمرة أهل العلم. ففارقت بغداد، وفرقت ما كان معي من المال، ولم أدخر إلا قدر الكفاف، وقوت الأطفال، وترخصا بأن مال العراق مرصد للمصالح، ولكونه وفقا على المسلمين. فلم أر في العالم ما لا يأخذه العالم لعياله أصلح منه. ثم دخلت الشام، وأقمت به قريبا من سنتين اشغل الشغل لي إلا العزلة والخلو، والرياضة والمجاهدة، اشتغالا بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى، كما كنت حصلته من كتب الصوفية. فكنت أعتكف مدة في مسجد دمشق، أصعد منارة

المسجد طول النهار، وأغلق بابها على نفسي، وثم رحلت منها إلى بيت المقدس، أدخل كل يوم الصخرة، وأغلق بابها على نفسي. ثم تحركت في داعية فريضة الحج، والاستمداد من بركات مكة والمدينة وزيارة رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الفراغ من زيارة الخليل صلوات الله وسلامه عليه، وسرت إلى الحجاز، ثم جذبتني الهمم، ودعوات الأطفال إلى الوطن، فعاودته بعد أن كنت أبعد الخلق عن الرجوع إليه، فأثرت العزلة به أيضاً حرصاً على الخلوة، وتصفية القلب للذكر. وكانت حوادث الزمان، ومهمات العيال، وضرورات المعيشة، تغير في وجه المراد، وتشوش صفوة الخلوة، وكان لا يصفو لي الحال إلا في أوقات متفرقة. لكنني مع ذلك لا أقطع طمعي منها، فتدفعني عنها العوائق، وأعود إليها. وامت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به. إنني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أركى الأخلاق، بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم، ويبدلوه بما هو خير منه، لم يجدوا إليه سبيلاً. فإن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبالجمل، فماذا يقول القائلون في طريقة، طهارتها - وهي أول شروطها - تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومقتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله؟! وهذا آخرها بالإضافة إلى ما يكاد يدخل تحت الاختيار والكسب من أوائلها. وهي على التحقيق أول الطريقة، وما قبل ذلك كالدلهيز للسالك إليه. ومن أول الطريقة تبتدئ المكاشفات والمشاهدات، حتى أنهم في يقظتهم يشاهدون الملائكة، وأرواح الأنبياء ويسمعون أصواتاً ويقتبسون منهم فوائد. ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والأمثال، إلى درجات يضيق عنها النطق، فلا يحاول معبر أن يعبر عنها إلا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز عنه. وعلى الجملة، ينتهي الأمر إلى قرب، يكاد يتخيل منه طائفة الحلول، وطائفة الاتحاد، وطائفة الوصول، وكل ذلك خطأ. وقد بينا وجه الخطأ فيه في كتاب المقصد الأسنى. بل الذي لا يسته تلك الحالة لا ينبغي أن يزيد على أن يقول:

وكان ما كان مما لست أذكره .. فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

وبالجمل فمن لم يرزق منه شيئاً بالذوق، فليس يدرك من حقيقة النبوة إلا الاسم، وكرامات الأولياء، هي على التحقيق، بدايات الأنبياء. وكان ذلك أول حال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد، حتى قالت العرب: إن محمداً عشق ربه. وهذه الحالة، يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها. فمن لم يرزق الذوق، فيتيقنها بالتجربة والتسامع، وإن أكثر الصحبة، حتى

الصوفية هم السالكون لطريق الله، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق؛ لأن جميع حركاتهم وسكناتهم، في ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبنص كلامه يلخص المسألة كلها فيقول: "وبالجملة، فماذا يقول القائلون في طريقة، طهارتها - وهي أول شروطها - تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى، ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة، استغراق القلب بالكلية بذكر الله، وآخرها الفناء بالكلية في الله؟"

بينما ابن تيمية في معرض إجابته عن سؤال وجه إليه عن الصوفية وأقسامهم يذكر في كتابه "الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان": أن لفظ الصوفية نفسه لم يكن مشهورا في القرون الثلاثة الأولى، و اشتهر بعد ذلك، فتكلم به الإمام أحمد بن حنبل، وأبو سليمان الداراني، وسفيان الثوري، و الحسن البصري، ثم يحرر اللفظ ونسبته، ويذكر أن أول ظهور لهم كان

يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينا. ومن جالسهم، استفاد منهم هذا الإيمان فهم القوم لا يشقى جلسهم. ومن لم يرزق صحبتهم فليعلم إمكان ذلك يقينا بشواهد البرهان، على ما ذكرناه في كتاب عجائب القلب من كتب إحياء علوم الدين. والتحقيق بالبرهان علم، وملابسة عين تلك الحالة ذوق، والقبول من التسامح والتجربة بحسن الظن إيمان. فهذه ثلاث درجات: "يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات". ووراء هؤلاء قوم جهال، هم المنكرون لأصل ذلك، المتعجبون من هذا الكلام، ويستمعون ويسخرون، ويقولون: العجب! إنهم كيف يهزون! وفهيم قال الله تعالى: "ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم فأصمهم وأعمى أبصارهم". ومما بان لي بالضرورة من ممارسة طريقتهم، حقيقة النبوة وخاصيتها ولا بد من التنويه على أصلها لشدة مسيس الحاجة إليها.

بالبصرة التي عرف عنها المبالغة في الزهد، ويروي - مستكراً - قصة
 زرارة بن أوفى البصري قاضي البصرة حين قرأ في صلاة الفجر : { فَإِذَا
 نُقِرَ فِي النَّاقُورِ } فخر ميتاً، و يناقش هذه الأحوال وتطورها، ويرى أن من
 لم يزل عقله مع أنه قد حصل له من الإيمان ما حصل لهم أو مثله أو أكمل
 منه فهو أفضل منهم؛ لأن هذه حال الصحابة وحال نبيينا صلى الله عليه
 وسلم؛ حيث أسري به إلى السماء وأراه الله ما أراه وأصبح كبايت لم يتغير
 عليه حاله فحاله أفضل من حال موسى عليه السلام الذي خر صعباً لما
 تجلى ربه للجبل، ثم يعرف الصوفية رواية عنهم فيقول: الصوفي من صفا
 من الكدر وامتلا من الفكر واستوى عنده الذهب والحجر . التصوف كتمان
 المعاني وترك الدعاوى. ويقول: وهم يسيرون بالصوفي إلى معنى الصديق
 وأفضل الخلق بعد الأنبياء الصديقون، ثم يعرض للخلاف الذي وقع في
 حقهم، والتنازع الذي كان في طريقهم، فيذكر أن طائفة ذمتهم، وأخرى
 ادعت أنهم أفضل الناس بعد الأنبياء، ويذكر رأيه في أنهم مجتهدون في
 طاعة الله، ويقسمهم إلى أنواع ثلاثة، بعد أن يخرج الحلاج منهم: صوفية
 الحقائق وصوفية الأرزاق وصوفية الرسم، فأما صوفية الحقائق فيراهم من
 المجتهدين ومنهم القاسط والمقسط، وصوفية الأرزاق هم الذين وقفت عليهم
 الوقوف، كالخوانك فلا يشترط فيهم أن يكونوا من أهل الحقائق؛ فأكثر أهل
 الحقائق لا يتصفون بلزوم الخوانك؛ ويشترط فيهم، يستمر ابن تيمية، العدالة
 الشرعية بحيث يؤدون الفرائض ويجتنبون المحارم، والتأدب بأداب أهل
 الطريق وهي الآداب الشرعية في غالب الأوقات، وأن لا يكون أحدهم
 متمسكاً بفضول الدنيا. وصوفية الرسم هم المقتصرون على النسبة فقط،
 همهم في اللباس والآداب الوضعية وهؤلاء في رأيه بمنزلة الذي يقتصر

عَلَى زِيٍّ أَهْلِ الْعِلْمِ وَأَهْلِ الْجِهَادِ وَنَوْعٍ مَّا مِنْ أَقْوَالِهِمْ وَأَعْمَالِهِمْ بِحَيْثُ يَظُنُّ
الْجَاهِلُ حَقِيقَةَ أَمْرِهِ أَنَّهُ مِنْهُمْ وَلَيْسَ مِنْهُمْ".

ومن الحلاج وحوله ظهرت الصوفية التي أطلق عليها فيما بعد الصوفية
المتفلسفة، سبقت الإشارة إليها، والتي أخذ عليها أهل السنة وعلى رأسهم ابن
تيمية ابتداعهم في الدين ونسبوهم إلى الزندقة كما ذكر في النص السابق
أثناء حديثه عن الحلاج، وهو ما يؤكد في حديث آخر له في كتابه
"مجموعة الرسائل والمسائل"، فيذكر أن القول بالحلول أو ما يناسبه وقع فيه
كثير من مستأخري الصوفية. و كان أئمة القوم يحذرون منه كما في قول
الجنيد لما سئل عن التوحيد فقال: التوحيد أفراد المحدث عن القدم، فبين أن
التوحيد أن تميز بين القديم والمحدث؛ وهو بذلك يعتبر قول ابن عربي: "أنه
لا يميز بين القديم والمحدث إلا من يكون ليس بقديم ولا محدث" جهلاً؛
حيث قال ابن عربي في الفصوص على توحيد الجنيد وأمثاله: "إنهم ماتوا
وما عرفوا التوحيد"، ويستمر ابن تيمية فيفند رأي ابن عربي؛ فيقول: "إن
المعرفة بأن هذا ليس ذاك والتمييز بين هذا وذاك لا يقتضي أن يكون
العارف المميز بين الشئيين ليس هو أحد الشئيين؛ بل الإنسان يعلم أنه ليس
هو ذاك الإنسان الآخر مع أنه أحدهما فكيف لا يعلم أنه غير ربه وإن كان
هو أحدهما؟". وأثناء حديثه عن وحدة الوجود في موضع آخر من كتابه
السابق يجمع بين الصوفية والفلاسفة والشيعة والنصارى، فالفلاسفة قالت
بالمطلق، وهذا تعطيل عنده؛ فالمطلق بشرط الإطلاق لا يكون إلا في
الأذهان لا الأعيان، والنصارى والشيعة يقولان بوحدة الوجود المعنوية،
ويلتفت بذكاء إلى نعي النصارى على الصوفية التخصيص؛ حيث خصصوا
أنفسهم بالاتحاد كما خصص عبدة الأصنام الوجود في بعض مظاهره، ولم

يعبدوا الله في كل مظهره، وآخرون يجعلون الوجود الواجب والوجود الممكن بمنزلة المادة والصورة يقولها كالمتفلسفة، أو قريب من ذلك كقول ابن سبعين وأمثاله، ويرى أن أقوالهم فيها تناقض وفساد، ولا تخرج عن وحدة الوجود أو الحلول أو الاتحاد؛ بل إنه يرى أنهم يقولون بالحلول المطلق والوحدة المطلقة والاتحاد المطلق، بخلاف من يقول بالمعنى كالنصارى والغالية من الشيعة الذين يقولون بألوهية علي أو الحاكم أو الحلاج؛ فإن هؤلاء، يستمر ابن تيمية، قد يقولون بالحلول المقيد الخاص، وأولئك يقولون بالإطلاق والتعميم، ويورد كلامهم عن النصارى؛ حيث يرون أن خطأ النصارى كان في التخصيص، وعن المشركين عباد الأصنام أن خطأهم أنهم اقتصروا على عبادة بعض المظاهر دون بعض، ويرى أنهم يجوزون الشرك وعبادة الأصنام مطلقا، و يرى أن هذا المذهب كثير في كثير من المتأخرين ومن طوائف الجهمية من يقولونه، وكلام ابن عربي في فصوص الحكم، وكلام ابن سبعين، وصاحبه الششتري وقصيدة ابن الفارض نظم السلوك، وقصيدة عامر البصري، وكلام العفيف التلمساني وعبد الله البلبالي، والصدر القونوي، وكثير من شعر ابن إسرائيل، وما ينقل عن شيخه الحريري.

الغزالي ينسب مثل هذه الأقوال التي ترد عن الصوفية، وتشير إلى الوحدة والحلول والاتحاد إلى الشطح، في معرض حديثه عن الحلاج هو الآخر، والشطح عنده صنفان من الكلام أحدثه بعض الصوفية، الأول: الدعاوى العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم إلى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب، وهو النوع الذي نسب الحلاج إليه الذي صلب

من أجل كلمات تفوه بها، وينسب من فعل فعله هذا من بعده إليه وإلى البسطامي، ويرى ضرر هذا الكلام عظيماً على العوام، والصنف الثاني من الشطح: كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائقة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل، إما أن تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصدرها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة إحاطته بمعنى كلام قرع سمعه وهذا هو الأكثر. وإما أن تكون مفهومة له ولكنه لا يقدر على تفهيمها وإيرادها بعبارة تدل على ضميره، لقلة ممارسته للعلم وعدم تعلمه طريق التعبير عن المعاني بالألفاظ الرشيقة، ولا فائدة لهذا الجنس من الكلام إلا أنه يشوش القلوب ويدهش العقول ويحير الأذهان، أو يحمل على أن يفهم منها معاني ما أريدت بها ويكون فهم كل واحد على مقتضى هواه وطبعه. وفي أثناء حديثه عن التوحيد الذي قسمه إلى أربع مراتب، توحيد باللسان، وتوحيد بالقلب، وتوحيد المشاهدة، وتوحيد الصديقين وهو أن لا يرى في الوجود إلا وجوداً واحداً، فلا يرى نفسه من حيث كونه مستغرقاً في التوحيد، فلا يرى الكل من حيث إنه كثير بل من حيث إنه واحد، وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد، ويضرب مثلاً لهذه الأربعة بالجوز، فالأول كالقشرة العليا من الجوز، والثاني كالقشرة السفلى، والثالث كاللب، والرابع كالدهن المستخرج من اللب، ثم يجيب على سؤال يطرحه فيقول: "كيف يتصور أن لا يشاهد إلا واحد وهو يشاهد السماء والأرض وسائر الأجسام المحسوسة وهي كثيرة، فكيف يكون الكثير واحداً؟"، ويجيب هو على سؤاله بأن ذلك غاية علوم المكاشفات، وهو من أسرار الربوبية التي لا تنفى، ومن حيث كون الشيء يكون واحداً وكثيراً؛ فإن الشيء قد يكون كثيراً بنوع مشاهدة واعتبار، ويكون واحداً بنوع آخر من المشاهدة والاعتبار، وهذا كما أن

الإنسان كثير إن التفت إلى روحه وجسده وأطرافه وعروقه وعظامه وأحشائه، وهو باعتبار آخر ومشاهدة أخرى واحد إذ نقول إنه إنسان واحد، فهو بالإضافة إلى الإنسانية واحد، وفي ثانيا هذا يوضح الفرق بين عين الجمع والتفرقة؛ فيقول: وكم من شخص يشاهد إنسانا ولا يخطر بباله كثرة أمعائه وعروقه وأطرافه وتفصيل روحه وجسده وأعضائه، والفرق بينهما أنه في حالة الاستغراق والاستهتار به مستغرق بواحد ليس فيه تفريق وكأنه في عين الجمع، والملفت إلى الكثرة في تفرقه، فكذاك كل ما في الوجود من الخالق والمخلوق له اعتبارات ومشاهدات كثيرة مختلفة، فهو باعتبار واحد من الاعتبارات واحد، وباعتبارات آخر سواء كثير، وبعضها أشد كثرة من بعض، وهذه المشاهدة، يستمر الغزالي، التي لا يظهر فيها إلا الواحد الحق تارة تدوم وتارة تطرأ كالبرق الخاطف وهو الأكثر، والدوام نادر عزيز وإلى هذا أشار الحسين بن منصور الحلاج حيث رأى الخواص يدور في الأسفار فقال: فيماذا أنت؟ فقال: أدور في الأسفار لأصحح حالتي في التوكل وقد كان من المتوكلين، فقال الحسين: قد أفنيت عمرك في عمران باطنك، فأين الفناء في التوحيد؟ فكأن الخواص كان في تصحيح المقام الثالث في التوحيد، فطالبه بالمقام الرابع، فهذه مقامات الموحدين في التوحيد على سبيل الإجمال.

وما ورد عن الحلاج من أقوال في التوحيد توافق أهل السنة أنفسهم يرجح مسألة الشطح هذه التي أشار إليها الغزالي ونسب ما حدث للحلاج إليها، وواضح أن ابن تيمية يخضع في كلامه لغة المتصوفة إلى لغة الحقيقة، والقوم أصحاب لغة خاصة قابلة للتأويل، ويخضع لغة الشعراء أيضا إلى لغة الحقيقة عندما نسب تائية ابن الفارض إلى الكفر، والشعر

يبنى بداية على مفارقة اللغة العادية التى يتحدثها الناس، ويستخدم الإيحاء،
الألفاظ التى توحى ولا تحدد، وتحرك ولا تقطع" (زكي نجيب محمود، مع
الشعراء، دار الشروق، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٢١١٧)، والحلاج فى قوله: "ما
فى الجبة إلا الله"، والبسطامى: فى قوله: "سبحانى سبحانى" واقع تحت حال
لا يحكم عليه إلا من يمارسه، كما أشار الغزالي فى توضيحه الدقيق، والبشر
مختلفون فى طرقهم وقدراتهم على التحمل، فقد روى القشيري عن الحسين
بن منصور الحلاج قوله فى التوحيد أثناء شرحه للتوحيد أنه قال: ألزم الكل
الحدث، لأنَّ القدم له. فالذى بالجسم ظهوره فالعرض يلزمه، والذى بالأداة
اجتماعه فقواها تمسكه والذى يؤلفه وقت يفرقه وقت، والذى يقيمه غيره
فالضرورة تمسه. والذى الوهم يظفر به فالتصوير يرتقى إليه؛ ومن آواه
محل أدركه أين، ومن كان له جنس طالبه مكيف. إنه سبحانه لا يظله فوق،
ولا يقله تحت، ولا يقابله حد ولا يزاحمه عند، ولا يأخذه خلف، ولا يحده
أمام، ولم يظهره قبل ولم يفنه بعد. ولم يجمعه كل ولم يوجد له كان، ولم يفقده
ليس. وصفه: لا صفة له. وفعله: لا علة له؛ وكونه: لا أمد له تنزّه عن
أحوال خلقه. ليس له من خلقه مزاج، ولا فى فعله علاج باينهم بقدمه، كما
باينوه بحدوثهم. إن قلت: متى، فقد سبق الوقت كونه. وإن قلت: هو، فالهاء
والواو خلقه. وإن قلت: أي، فقد تقدّم المكان وجوده. فالحروف آياته.
وجوده إثباته ومعرفته توحيده. وتوحيده تمييزه من خلقه. ما تصوّر فى
الأوهام فهو بخلافه، كيف يحلُّ به ما منه بدأه؟ أو يعود إليه ما هو أنشأه؟ لا
نماقة العيون، ولا تقابله الطنون. قربه كرامته، وبُعدُه إهانته، علوّه من غير
توقُّل ومجيبه من غير تنقُّل. هو: الأول، والآخر، والظاهر، والباطن، القريب
البعيد، الذى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير." ويروى عنه أنه قال:

"من عرف الحقيقة في التوحيد سقط عنه: لِمَ وكيف"، وهذه الأقوال كلها تشير إلى عقيدة توافق أهل السنة ولا تختلف عنها في شيء، فمسألة الحلاج في حاجة إلى مزيد من التحقيق.

الحلاج ووحدة الوجود:

وبوضع نصوص الغزالي جنباً إلى جنب مع نصوص ابن تيمية، وملاحظة استخدام الاستقراء في مقابل التجربة، وما اختطه أهل الشريعة، وما سلكه أهل الحقيقة من طريق للحكم على القوم، يصبح الحديث عن وحدة الوجود بالصورة التي عرضها الغزالي أقرب إلى روح الدين، وروح الشعر معاً الذي هو، كالتصوف، ذوق، كما سبقت الإشارة إلى ذلك من قبل. وأول من عني بالحلاج من الدارسين المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون Louis Massignon (١٨٨٣-١٩٦٢م) الذي استهواه التصوف الإسلامي فكتب عن "مصطلحات الصوفية"، و "أخبار الحلاج"، ونشر "ديوان الحلاج" مع ترجمته إلى الفرنسية و "الطواسين" للحلاج، وتشبع بآرائه. ومن النصوص الشعرية الحلاجية التي أحدثت هذا الجدل الكبير قوله:

سبحان من أظهر ناسوته

سراً سنا لاهوته الثاقب

ثم بدا في خلقه ظاهراً

في صورة الأكل والشارب

حتى لقد عاينه خلقه

كلحظة الحاجب بالحاجب^{١١}

إذ تطرح هذه الأبيات قضايا الحلول ووحدّة الوجود والاتحاد ؛ ففي البيت الأول الناسوت الذي أظهر القبس الإلهي متمثلاً في الإنسان الذي خلقه الله على صورته كما ورد في الحديث الذي رواه البخاري، والوجود الأصغر الذي يصبح مرآة الوجود الأكبر في البيت الثاني؛ حيث ظهرت صفات الله في مجالي الإمكان، في الأكل والشارب، حتى لقد عاينه خلقه في كل شيء، واستدلوا بهذا الوجود على وجوده، شاهدوه عياناً في خلقه، وقد قيل لصوفي، كما يروي القشيري في رسالته،: أين الله؟ فقال: أَسْحَقُكُ اللهُ! تطلب مع العين أين؟! فهو سبحانه لشدة ظهوره لا نراه، كالضوء الباهر، والله المثل الأعلى لا تستطيع العين أن تحقق فيه، وقد تعمى لو ظلت مفتوحة عليه، وهذه المعاني الدقيقة يدركها الصوفي ويدرك منتهى الظهور الذي هو منتهى الخفاء، ظهور فوق كل ظهور، وظهور هو الخفاء؛ لأنه لا آلة ثم لإدراكه "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"؛ و"المعرفة في ضمن النكرة مخفية، والنكرة في ضمن المعرفة مخفية، النكرة صفة العارف أو حليته، والجهل صورته، فصورة المعرفة عن الأفهام غائبة آيبة، كيف عرفه "ولا كيف"؟. أين عرفه ولا أين"؟. كيف وصل ولا وصل؟ كيف انفصل ولا فصل؟. ما صحت المعرفة لمحدود قط، ولا لمجهود ولا مكدود. المعرفة وراء السوراء، ووراء الهمّة، ووراء الأسرار ووراء الأخبار، ووراء الإدراك. هذه كلها شيء لم يكن فكان، والذي لم يكن ثم كان لا يحدث إلا في مكان، والذي لم يكن كان قبل الجهات والعلات والآلات. كيف تضمنته

١١ - ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج، وكتاب الطواسين، وضع حواشيه وعلق عليه: محمد باسل

عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت ط ١ ١٩٩٨ م، ص: ١٢٣.

الجهات وكيف تلحقه النهايات. ومن قال عرفته بفقدتي، فالمفقود كيف يعرف الموجود، ومن قال عرفته بوجودي، فقديمان لا يكونان، ومن قال عرفته حين جهلته، والجهل حجاب، والمعرفة وراء الحجاب لا حقيقة لها.. إلخ^{١٢}. والحدود هابط والاتحاد صاعد، وليس هناك ممازجة، والوجود قوسان: من السماء إلى الأرض ومن الأرض إلى السماء، والشعر الذي يفيض على لسان الصوفي يمثل تجربته وحاله حد التطابق، بل من الممكن القول مع قليل من التجوز إن الصوفي يعيش حالة شعرية دائمة، والشعر يتساقط عنه ولا يعاني في كتابته، وقد يكون من المفيد أن يُلْمَ البحث بشيء مما رواه إبراهيم بن فائق عن خبر موت الحلاج وما جاء على لسانه قبل أن يثبت الباحث ترنيمة الوجودية الحزينة، قال إبراهيم: "لما أتى بالحسين بن منصور ليصلب، رأى الخشبة والمسامير، فضحك كثيراً حتى دمعت عيناه. ثم التفت إلى القوم فرأى الشبلي فيما بينهم، فقال يا أبا بكر، هل معك سجادتك. فقال: بلى يا شيخ. قال: افرشها لي. ففرشها الحسين بن منصور وصلى عليها ركعتين، وكنت قريباً منه. فقرأ في الأولى فاتحة الكتاب، وقوله تعالى "نبلونكم بشيء من الخوف والجوع"، وقرأ في الثانية فاتحة الكتاب، وقوله تعالى: "كل نفس ذائقة الموت"، فلما سلم عنها. ذكر أشياء لم أحفظها وكان مما حفظته: اللهم إنك المتجلي عن كل جهة. المتخلي من كل جهة. بحق قيامك بحقي وبحق قيامي بحقك. وقيامي بحقك يخالف قيامك بحقي. فإن قيامي بحقك ناسوتية، وقيامك بحقي لاهوتية. وكما أن ناسوتيتي مستهلكة في لاهوتيتك غير ممازجة إياها فلاهوتيتك مستولية على ناسوتيتي

12 - الطواسين، بستان المعرفة، ديوان الحلاج، ومعه أخبار الحلاج، وكتاب الطواسين، السابق، ص:

غير مماسة لها. " وهذا الكلام لا يختلف كثيرا عن أبياته المثيرة السابقة،
وربما كان هو المدخل الطبيعي لفهم ترنيمة الوجودية الحزينة :

لبيك لبيك يا سرّي ونجواني

لبيك لبيك يا قصدي ومعنائي

أدعوك بل أنت تدعوني إليك فهل

ناديتُ إياك أم ناديتَ إياي

يا عينَ عينِ وجودي يا مدى هممي

يا منطقي وعباراتي وإيمائي

يا كلَّ كلّي ياسمعي ويا بصري

يا جُمَلتي وتباعيضي وأجزائي

يا كل كلي وكلُّ الكل مُلتبسٌ

وكلُّ كلِّك ملبوسٌ بمعنائي

يا من به علقتُ روحي فقد تَلَفْتُ

وجدا فصرت رهينا تحت أهوائي

قالوا تداو به منه فقلتُ لهم

يا قومُ هل يتداوى الداء بالداء

حبي لمولاي أضناني وأسقمني

فكيف أشكو إلى مولاي مولائي

إني لأرمقه والقلب يعرفه

فما يترجم عنه غيرُ إيمائي

يا ويحَ روحي من روحي فوا أسفي

عليّ مني فإنني أصلُ بلوائي

يا غاية السؤل والمأمول يا سكني

يا عيش روحي يا ديني ودنيائي

وربما كانت هذه الترنيمة نفسها هي المدخل للحديث عن الحب الإلهي، الذي يأخذ شكل الفناء في المحبوب، الحب الذي يفارق الحب الإنساني وهو منه إلى الاتحاد بأنس كل أنيس، ومن يبقى بعد أن يجفو الأنيس، وينفض السامر وتصفّر الدار على صاحبها، ولا يبقى إلا الله، حين يبدو أنه الأفق الذي يتحرك فوقه كل شيء وأي شيء: لبيك لبيك ياسري ونجواني. سبحانه أنت سرى الذي أكتمه ولا أطلع عليه أحدا نما بيننا من أحوال لا يطلع عليها أحد سواك، وأنت الحديث الذي يدور بيني وبين نفسي ومناجاة الضمير دائما وأبدا، سبحانه أنت القصد والمعنى في كل ما يلوح ويخطر ويقرأ ويكتب ويسمع ويقال، أنت في إشارات العباد وما يدور على ألسنتهم ولا يدركون ما يقولون، وأنت في شعر الشاعر في غزلياته وخمرياتة، وأنت في الأغنية والترنيمة، لأنك المعنى والقصد، أدعوك أم أنت تدعوني إليك، فهل ناديت إياك أم ناديت إياي، إنك مستحوذ عليّ، آخذي مني ومن تباعيسي وأجزائي، وأنا دهشٌ ذاهل يا عين عين وجودي. والتجربة على مافيها من جدة تصب في إناء قديم، وتأتي في بنية نواسية محكمة رشيقة تمد المقصور ليناسب حالة الاحتياج والشوق والأنين، فالنجوى تصبح مع النداء والحنين والنسبة إلى المنادى والانتساب إليه نجواء، والمعنى كذلك يصبح معناء، وإياي إياي، ومولاي مولائي، ودنياي دنيائي، وهي طريقة في التعامل مع هذه المفردات بعينها يطورها الحلاج ليمشي على هديه من بعده شعراء الصوفية كابن عربي.

والحب الذي تتحرك عليه معاني الوحدة، والحلول، والاتحاد يبدو في

صورة أوضح في مقامات التجلي ، حين يشعر الصوفي أنه هو ومحبوبه واحد لا فرق بينهما، ويعيش حالة لا يستطيع معها الحياة أو الموت، عن أبي الحسن بن مردويه قال: رأيت الحلاج في سوق القطيعة ببغداد باكياً يصيح: أيها الناس أغيثوني عن الله، ثلاث مرات، فإنه اختطفني مني وليس يردني علي، ولا أطيق مراعاة تلك الحضرة، وأخاف الهجران فأكون غائبا محروما، والويل لمن يغيب بعد الحضور، ويهجر بعد الوصل. فبكى الناس لبكائه حتى بلغ مسجد عتاب فوقف على بابهِ وأخذ في كلام فهم الناس بعضه وأشكل عليهم بعضه. فكان مما فهمه الناس أنه قال: أيها الناس، إنه يحدث الخلق تَلَفُفاً فيَتَجَلَّى لهم، ثم يستتر عنهم تربية لهم، فلولاً تجليه لكفروا جملة، ولولاً ستره لفتتوا جميعاً، فلا يديم عليهم إحدى الحالتين. لكني ليس يستتر لحظة فأستريح حتى استهلكت ناسوتيتي في لاهوتيتي وتلاشى جسمي في أنوار ذاته، فلا عين لي ولا أثر ولا وجه ولا خبر (ديوان الحلاج ص: ١٣٨):

عَجِبْتُ مِنْكَ وَمَنِي

يَا مُنِيَّةَ الْمُتَمَنِّي

أَدْنَيْتَنِي مِنْكَ حَتَّى

ظَنَنْتُ أَنَّكَ أَنِي

وَغَبْتُ فِي الْوَجْدِ حَتَّى

أَفْنَيْتَنِي بِكَ عَنِي

يَا نَعْمَتِي فِي حَيَاتِي

وَرَا حَتَّى بَعْدَ دَفْنِي

مَا لِي بِغَيْرِكَ أُنْسُ

إِذْ كُنْتَ خَوْفِي وَأَمْنِي

يا من رياضٍ معانيـ

سه قد حوت كلَّ فنٍّ

وإن تمنيتُ شيئاً

فأنت كلُّ التمني^{١٣}

ويعلو الشعور فيأخذ الحب حالة الحلول التام، ويتحدث العاشق نيابة عن

المعشوق، ويتحدث باسمه كأنهما واحد لافرق بينهما فيقول:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته

وإذا أبصرته أبصرتنا^{١٤}

وحزن المحب بعد أن يُعَبَّ من الورد حزن اشتياق لا شوق، لأن

الاشتياق لا يكون إلا مع الوصل، والشوق لا يكون إلا مع البعد، فهو حنين

وحنان إلى النبع الذي ورد لحظة القرب، الاشتياق مع الجمع والشوق مع

انفراق، والهوى يحركه الهوا لأنه جمر الأعماق:

نسمات الروح قولِي للرشا

لم يزدني الورد إلا عطشا

لي حبيب حبه وسط الحشا

إن يشي يمشي على خدي مشي

روحه روحي وروحي روحه

١٣ - الديوان ص: ١٦٥.

١٤ - نفسه، ص: ١٥٨.

إن يشا شئت وإن شئت يشا^{١٥}

والشعر الصوفي في معالجة قضية الحب الإلهي يطرح مشاكل من أهمها مخاطبة الذات الإلهية مخاطبة المحبوبة إلى الحد الذي يحتاج مناقشة دقيقة وتتبعاً تاريخياً^{١٦}، هذه المخاطبة تجعل البحث عن بديل للمناجى والمخاطب أمراً وارداً ومطروحاً، هذا البديل ربما يكون الوارد الإلهي الذي يرد على الصوفي من الذات والصفات، وليس الذات نفسها، إذ يصبح التفسير بالذات وصفاتها أمراً غير مطروح عندما يختلط البشري بالإلهي للدرجة التي يخرج الغزل عما اصطلح عليه في تاريخ الشعر العربي بالغزل العذري إلى الغزل الصريح، والمسألة شائكة وتحتاج إلى تحقيق لا يتسع المقام له. مثل هذا الاختلاط بين البشري والإلهي في المخاطبة ما أتى في مقطوعته الشعرية التي يقول فيها "تقيك نفسي السوء من حاكم"، فكيف يكون هذا في حق الله من العبد؟ وكيف يقي العبد خالقه؟ ومع التسليم بأن الصوفي في حالة استغراق وانخفاف، وهو بالضرورة برئ من هذا التأويل تصبح مسألة الوارد هنا مقبولة، لأن اللحظة التي يعيشها لحظة الإشراق والمشاهدة جديرة بأن تغدو بالنفس من أي حائل يمنعها أن تعود، من ذنب ارتكب، أو تقصير في عبادة، أو إهمال وارد:

ما زلت أطفو في بحار الهوى

يرفعني الموج وأنحط

فتارة يرفعني موجها

وتارة أهوي وأنغط

حتى إذا صيرني في الهوى

15 - نفسه ص: ١٤٤.

16 - راجع الفصل الخاص بالحب الإلهي للباحث في رسالته للماجستير.

إلى مكان ما له شط
ناديت يا من لم أبح باسمه
ولم أخنه في الهوى قط
تقيك نفسي السوء من حاكم
ما كان هذا بيننا الشرط^{١٧}

هذه الموضوعات الشعرية الجديدة التي طرحها الحلاج في شعره
وجاءت نتيجة لتجربته الباطنية العميقة استطاعت أن تتسرب لشعراء
الصوفية فيما بعد لتصبح الطابع الخاص لأشعارهم، بل امتد أثر ما طوّر
الحلاج وغيره ممن كانوا يلهجون بمثل ما يلهج إلى شعراء كبار خارج
دائرة التصوف كالمتنبي، على سبيل المثال، حيث ابتدأ مدحته في علي بن
هارون الأوراجي الصوفي بغزل، لا يبتعد الباحث إذا قال: غزل صوفي:

أمن ازديارك في الدجى الرقباءُ
إذ حيثُ كُنت من الظلام ضياءُ
قلق المليحة، وهي مسكٌ، هتكها
ومسيرها في الليل وهي نكاءُ
أسفي على أسفي الذي دلّهتني
عن علمه فيه عليّ خفاءُ
وشكيتني فقد السقام لأنه
قد كان لما كان لي أعضاء
مثّلت غيك في حشاي جراحةُ

فتشابهها كلاتهما نجلاء

نفذت عليّ السابريّ وربما

تتدقّ فيه الصعدة السمرء^(١٨)

ابن الفارض ووحدة الشهود:

ولم يكن للحب الإلهي أن يتعمق، ويتطور، ليصبح مذهبا يقف جوار المذاهب الأدبية الكبرى لولا ابن الفارض (ت ٦٣٢هـ)^{١٩}، الذي عمق الروافد الأولى، وثمّر البذور، وكان لشعره، لا يذهب الباحث بعيدا، الفضل في لفت الأنظار إلى الشعر الصوفي؛ وبتأثيره، يذهب محمد عبد المنعم خفاجة، نَظَمَ الشعراء قصائدهم في الحب الإلهي، الذي كان محي الدين بن عربي (ت ٦٣٨هـ) علما من أعلامه، ونبغ فيه الشُّسْطري الأندلسي (ت ٦٨٨هـ)، وانتقل من الشعر العربي إلى الأسباني والفرنسي، فظهر رامون لول الشاعر الأسباني (نحو ٧١٤هـ)، وكان ملما بالثقافة العربية، كما انتقل الحب الإلهي إلى الشعر الفارسي والتركي، وشاع الغزل الغنائي منذ القرن السادس عشر إلى ظهور الرومانتيكية في القرن التاسع عشر (السابق، ص: ٢٢٩)، وعن هذه المكانة يقول نيكلسون: لقد أعطى العرب في الشعر الصوفي الجزية عن يد وهم صاغرون للشعراء الفرس حتى جاء ابن الفارض فاسترد الجزية، ويقول هامر في مقدمة ترجمته لتأنيته: إنها أسمى ما وصل إلينا من هذا القبيل في أدب الشرق والغرب، ويقابلها بنشيد الإنشاد في التوراة فيقول: هي نشيد إنشاد العرب في الحب الصوفي، ولئن قصّرت

(١٨) الديوان، ج ١، ص ١٢، ١٣، ١٤، ١٥.

عن نشيد الإنشاد في الصور الطبيعية، فإنها تفوقه في الرموز التصوفية (أنيس المقدسي، السابق، ص: ٤٥٩). وديوانه، مع هذا الأثر في الخارج والداخل، لا يصل إلى ألفي بيت من الشعر، وللقاشاني، عبد الرزاق بن أحمد (ت ٧٣٠هـ) شرح على ثانيته بعنوان: "كشف الوجوه الغر في شرح تائية ابن الفارض"، وللشيخ حسن البوريني (ت ١٠٢٤هـ) شرح كامل على الديوان، ولعبد الغني النابلسي (ت ١١٤٣هـ) شرح، وهما من المتصوفة الشعراء^{٢٠}، ولابن كريم الدين، أكمل الدمشقي (ت ١٠٨١هـ)، شرح أيضاً.

وإذا كان الحب الإلهي عند الحلاج ارتبط بوحدة الوجود، فقد ارتبط عند ابن الفارض بوحدة الشهود، وربما كان من المناسب أن يبدأ الحديث عن هذا بما رتبته القشيري في رسالته من كلام عن الوجد والتواجد والوجود؛ حيث يذكر أن التواجد استدعاء الوجد، والوجد ما يصادف القلب ويرد على صاحبه بلا تعمد وتكلف، والوجود يكون بعد الارتقاء عن الوجد، "ولا يكون وجود الحق إلا بعد خمود البشرية؛ لأنه لا يكون للبشرية بقاء عند ظهور سلطان الحقيقة"، وترتيب هذا الأمر كما يرى: قصود، ثم ورود، ثم شهود، ثم جمود، ثم خمود، وبمقدار الوجود يحصل الخمود، وصاحب الوجود له

20 - و من غير المتصوفة ممن كان لا يعد ديوان ابن الفارض في التصوف ، يأخذه على ظاهره ابن أبي حجلة. يذكر ابن حجر في "انباء الغمر في أنباء العمر": كان ابن أبي حجلة، أحمد بن يحيى بن أبي بكر بن عبد الواحد التلمساني (٧٢٥-٧٧٦هـ)، كثير الحط على الاتحادية، وصنف كتاباً عارض به قصائد ابن الفارض، كلها نبوية، وكان يحط عليه لكونه لم يمدح النبي صلى الله عليه وسلم ويحط على نحلته ويرميه ومن يقول بمقالته بالعظام، وقد امتحن بسبب ذلك على يد السراج الهندي. وكان يبالغ في الحط على ابن الفارض حتى أنه أمر عند موته أن يوضع الكتاب الذي عارض به ابن الفارض وحط عليه فيه في نعشه ويدفن معه في قبره.

صحو ومحو، فحال صحوه بقاءه بالحق، وحال محوه فناؤه بالحق، وهاتان الحالتان أبدا متعاقبتان، فإذا غلب الصحو بالحق فبه يقول. وللقشيري في رسالته حديث طويل عن الجمع والفرق، وتشقيقات دقيقة لإيضاح الفرق بينهما، وارتباط ذلك بالشهود؛ أجتزئ من ذلك كله قوله: "فمن أشهده الحق - سبحانه - أفعاله عن طاعاته ومخالفاته فهو: عبد بوصف التفرقة، ومن أشهده الحق - سبحانه - ما يوليه: من أفعال نفسه سبحانه، فهو: عبد بشاهد الجمع.

ومن الأمور المرتبطة أيضا بوحدة الشهود الفناء والبقاء، وهما كما يوضحهما القشيري في رسالته أيضا فيقول: "والفناء سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء قيام الأوصاف المحمودة به، ومن استولى عليه سلطان الحقيقة حتى لم يشهد من الأغيار لا عينا ولا أثرا؛ ولا رسما، ولا طللا؛ يقال: إنه فنى عن الخلق وبقي بالحق". ويعقد القشيري وجه شبه بين حال الصوفي بعد تعرضه للوارد الإلهي وحال النسوة اللاتي قطعن أيديهن حين مر عليهن يوسف عليه السلام ثم يعلق قائلا: "فهذا تغافل مخلوق عن أحواله عند لقاء مخلوق، فماظنك بمن تكاشف بشهود الحق سبحانه؟"، ويورد هذه الأبيات في هذا السياق معلقا عليها:

فقوم تاه في أرض بفقر

وقوم تاه في ميدان حبه

فأفنوا ثم أفنوا ثم أفنوا

وأبقوا بالبقا من قرب ربه

فالأول أفناه عن نفسه وصفاته ببقائه بصفات الحق. ثم فناؤه عن صفات الحق بشهوده الحق. ثم فناؤه عن شهود فنائه باستهلاكه في وجود الحق. وفي هذا المعنى الذي أشار إليه القشيري يقول ابن الفارض في تائيته

الكبرى:

ودلّهنّي منها ذهولي ولم أفق
علي ولم أقف التماسي بظنّتي
فأصبحتُ فيها لاهيا والها بها
ومن ولّيت شُغلا بها عنه ألّهت
وعن شُغلي عني شُغلت فلو بها
قضيتُ ردّي ما كنتُ أدري بنقلتي
وما زلتُ في نفسي بها مترددا
لنشوة حسي والمحاسنُ خمرتي
يشاهدها فكري بطرف تخيلي
ويسمعها ذكرى بمسمع فطنتي
ويُحضرها للنفس وهمي تصورا
فيحسبها في الحس وهي نديمتي
فأعجب من سكري بغير مدامة
وأطرب في سري ومنّي طربتي

حالة من الغياب والذهول: شغل ونشوة وفكر وسكر، والتأنيّة كلها، كما
يذهب أنيس المقدسي، نشيد الوجد الروحي، فيها نشعر بذلك الحب الأسنى
الذي يملك على الناظم حواسه فيسكره وينقله من عالم المادة إلى عالم
الروح (السابق، ص: ٤٦١).

وفي كتاب "تزيين الأسواق في أخبار العشاق" تعريفات طويلة للمحبة،
فهي كما جاء عن الحصري: "وصول إلى مقام الأنس والنعمة باطنا
والوحشة والبلاء ظاهرا بشرط الإشراف على الغيوب وفناء الكل في بقاء

المحبوب، و هي كما جاء عن أبي يزيد البسطامي: "استهلاك النفسانية مع بقاء الروحانية"، أو هي كما نقل عن شيخ الطريقة الجديد: "الصفاء في الباطن مع حقائق الحق والوفاء في الظاهر مع استعمال دقائق الشرع"، ويعلق المؤلف على هذا التعريف الأخير مستشهدا بأبيات من التائية فيقول: "وذلك غير تام قبل نفي العوائق وقطع العلائق والخروج من شوائب الخلئق ليتحقق الصفاء والتخلق بتلك الحقائق":

هناك وجدت الكائنات تحالفت

على أنها والعون مني معينتي

وللعلاقة بين الحب البشري والحب الإلهي يقول ابن عربي: "الحب من حيث هو حب لنا ولهم حقيقة واحدة غير أن المحبين مختلفون، لكونهم تعشقوا بكون وإنا تعشقنا بعين والشروط واللوازم والأسباب واحدة فلنا أسوة بهم، فإن الله ماهيم هؤلاء وابتلاهم بحب أمثالهم إلا ليقيم بهم الحجج على ما ادعى محبته ولم يهم في حبه هيمان هؤلاء (ترجمان الأشواق شرح ذخائر الأعلاق، ابن عربي. ص: ٤٤)، وعبد الغني النابلسي يعلق على بيت ابن الفارض "محبة بين الأسنة والظبا إليها انتشت ألبابنا إذ تثنت"، كاشفا عن سر استخدام المتصوفة الرمز الذي يختلط أحيانا بالغزل العادي، فيقول: "قوله محبة صفة لضئيلة في البيت قبله، وحجابها ظهور صور الكاملين عنها من تجلي الاسم المصور، وقوله بين الأسنة والظبا أي محمية بالرمح والسيوف عمن يخبر عنها بأنها مستورة خلف صور هؤلاء الكاملين لقصور أفهام علماء الشريعة عن معرفة ذلك فيفهمون عن القائل به حلولها أو اتحادها فيحكمون بكفر من يقول ذلك، ويغزونه بالرمح والسيوف، وهذا سبب إيراد أهل العلوم الذوقية الكشفية معارفهم وحقائقهم بالكنائيات الغزلية

وغيرها" (انظر شرح ديوان ابن الفارض، عبد الغني النابلسي، دار إحياء الكتب العربية، ص: ١٤٥، ورسالة الماجستير للباحث، ص: ٥٢).

وفي ضوء إدراك هذا الاختلاف الواضح بين لغة القوم ولغة غيرهم من الناس، وما قاله ابن عربي من أن حُبهم وحُب غيرهم حقيقة واحدة، وميل الصوفية إلى استثمار طاقة الغزل بما طوره الشعراء وما أثر عنهم كالوجد، والشوق، والرقيب، والواشي إلى غير ذلك من اصطلاحاتهم تقرأ نصوص ابن الفارض في الحب الإلهي، من مثل كافيته التي أكتفي بذكر هذه الأبيات منها:

ته دلالا، فأنت أهل لذاكا

وتحكم فالحسن قد أعطاك

ولك الأمر فاقض ما أنت قاض

فعليّ الجمالُ قد ولاكا

وبما شئت في هواك اختبرني

فاختياري ما كان فيه رضاكا

وكفاني عزا بحبك ذلي

وخضوعي ولست من أكفاكا

وإذا ما إليك بالوصل عزت

نسبتي عزّة وصح ولاكا

فاتهامي بالحب حسبي وأني

بين قومي أعد من قتلاكا

لك في الحي هالك بك حي

في سبيل الهوى استلذ الهلاكا

عبد رق ما رق يوما لعنق

لو تَخَلَّيت عنه ما خلاكا

أبق لي مقلة لعلي يوما

قبل موتي أرى بها من رآكا

كيف أسلو ومقلتي كلما لا

ح بُرِّيق تَلَفَّتَت للقاكا

كل من في حماك يهواك لكن

أنا وحدي بكل من في حماكا

يُحْشَر العاشقون تحت لوائي

وجميع الملاح تحت لواكا

ابن الفارض والحقيقة المحمدية:

والأمر الآخر الذي يثيره شعر ابن الفارض ممزوجا بمسألة المحبة، وإن كان يمثل بابا وحده لدى الصوفية هو ما عرف بـ "الحقيقة المحمدية"، التي تعني عندهم الإنسان الكامل الذي هو جلاء مرآة العالم: محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم، وهي أزلية حادثة، باعتباره نورا أزليا كان قبل الأكوان، ومنه استمد كل علم وعرفان، أو باعتباره نبيا مرسلا في زمان ومكان محددين يصدر في كل ما تحقق فيه من قول وعمل عن ذلك النور الأزلي القديم الذي صدر عنه، واستمد منه غيره من الأنبياء السابقين عليه والأولياء اللاحقين، ويسمى صاحب هذه الحقيقة بالقطب حينا وبروح الخاتم حينا آخر، وهي كما يعرفها محمد مصطفى حلمي: المنبع القديم الفياض بأنواع الكمالات العلمية والعملية التي تحققت في الأنبياء من لدن آدم حتى محمد صلى الله عليه وسلم، وتحققت من بعده في أتباعه من الأولياء وأفراد الإنسان الكامل (انظر السابق لمحمد مصطفى حلمي، ص: ١٤٢، والسابق للباحث، ص: ١٠٢)، وقصيدة ابن الفارض الخمرية الشهيرة تتحدث عن

شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم من هذا المنظور، ولا يمكن أن تفهم في معزل عن المعاني التي طرحتها الصوفية في هذا الباب، وصاحب البحر المديد في تفسيره لقوله تعالى: "يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا" يقول: اعلم أن الحق تعالى جعل للعقل نوراً يُميز بين الحق والباطل ، بين الضار والنافع ، وبين الصانع والمصنوع ، ثم إن هذا النور قد يتغشى بالظلمة الطينية؛ وهي نشوة الخمر الحسية. وقد يتغشى أيضاً بالأنوار الباهرة من الحضرة الأزلية إذا فاجأته، فيغيب عن الإحساس في مشاهدة الأنوار المعنوية، وهي أسرار الذات الأزلية، فلا يرى إلا أسرار المعاني القديمة، وينكر الحوادث الحسية، فسمي الصوفية هذه الغيبة خمر؛ لمشاركتها للخمر في غيبوبة العقل، وتغنوا بها في أشعارهم ومواجيدهم، قال ابن الفارض :

شَرِبْنَا عَلَى ذِكْرِ الْحَبِيبِ مُدَامَةً
سَكَرْنَا بِهَا مِنْ قَبْلِ أَنْ يُخْلَقَ الْكَرَمُ

واكتفي بذكر بعض هذه القصيدة هنا:

شربنا على ذكر الحبيب مُدَامَةً
سكرونا بها من قبل أن يخلق الكرمُ

لها البدرُ كأسٌ وهي شمس يديرها
هلالٌ وكم يبدو إذا مُزِجَتْ نَجْمُ
ولولا شذاها ما اهتديتُ لحانها
ولولا سناها ما تصوَّرتُها الوهمُ
ولم يُبق منها الدهرُ غيرَ خُشاشةٍ

كأن خفاها في صدور النهى كتم
فإن ذكرت في الحي أصبح أهله
نشاوى ولا عارٌ هناك ولا إثم

يقولون لي صفها فأنت بوصفها
 خبير أجل عندي بأوصافها علم
 صفاء ولا ماء و لطف ولا هوى
 ونور ولا نار وروح ولا جسم
 تقدم كل الكائنات حديثها
 قديما ولا شكل هناك ولا رسم
 وقامت بها الأشياء ثم لحكمة
 بها احتجبت عن كل من لا له فهم
 وهامت بها روعي بحيث تمازجا اتــ
 حادا ولا جرم تخلله جرم
 فخرم ولا كرم و آدم لي أب
 وكرم ولا خمر وولي أمها أم
 ولطف الأواني في الحقيقة تابع
 للطف المعاني والمعاني بها تنمو
 وقد وقع التفريق والكل واحد
 فأرواحنا خمر وأشباحنا كرم
 ولا قبلها قبل ولا بعد بعدها
 وقبليَّة الأبعاد فهي لها حسم
 وعصر المدي من قبله كان عصرها
 وعهد أبينا بعدها ولها اليتم
 هنيئا لأهل الدير كم سكروا بها
 وما شربوا منها ولكنهم هموا
 وعندي منها نشوة قبل نشأتي
 معي أبدا تبقى وإن بلي العظم

الخاتمة:

تَناول البحث قضية الشعر الصوفي في الأدب العربي، واتخذ من العصر العباسي نموذجاً تطبيقياً؛ حيث اتضح من خلال عرض المادة ومناقشتها أن الشعر الصوفي لم يأخذ مكانه حتى الآن في تاريخ الأدب العربي، وظل في دراسته معزولاً عن السياق العام للدرس الأدبي، وأن الإبداع الأدبي كان أسبق من تاريخه في الالتفات إليه، وكان لتقسيم محمد عبد المنعم خفاجة السبق من حيث جعل عصور الشعر الصوفي جنساً إلى جنب مع عصور الشعر غير الصوفي، وإن ظل كتابه في مجمله خالصاً للحديث عن الشعر الصوفي. وهو التقسيم الذي تبناه البحث واستعرض من خلاله، مع كثير من التوسع أهم أعلام وقضايا الشعر الصوفي؛ فعرض للحديث عن رابعة العدوية أول من هتف بالحب الإلهي في تاريخ الشعر الصوفي، والسهوروردي المقتول، والحلاج وقضية وحدة الوجود، وابن الفارض وقضية وحدة الشهود، ثم الحديث عن الحقيقة المحمدية.

أهم المصادر والمراجع:

- دائرة المعارف الإسلامية
- إحياء علوم الدين.
- المنقذ من الضلال.
- الرسالة القشيرية.
- وفيات الأعيان.
- الحياة الروحية في الإسلام، محمد مصطفى حلمي.
- الأدب في التراث الصوفي، محمد عبد المنعم خفاجة.
- أمراء الشعر في العصر العباسي، أنيس المقدسي.
- الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، إبراهيم محمد منصور (دكتورة مخطوطة).
- عمر الياقي: حياته وشعره، للباحث (ماجستير مخطوط).
- شرح ديوان ابن الفارض، عبد الغني النابلسي.
- ديوان الحلاج.
